

SERIE MUJER Y DESARROLLO

**INTEGRACION DE LO FEMENINO EN
LA CULTURA LATINOAMERICANA:
EN BUSCA DE UN NUEVO
MODELO DE SOCIEDAD**



NACIONES UNIDAS

**Marzo de 1992
Santiago de Chile**

LC/L.674
Marzo de 1992

Este estudio fue preparado por la Unidad Mujer y Desarrollo, División de Desarrollo Social de la CEPAL y no ha sido sometido a revisión editorial.

INDICE

	<i>Página</i>
INTRODUCCION	5
I. HACIA UNA DEFINICION DE LA CULTURA LATINOAMERICANA: DE LA CONQUISTA AL MESTIZAJE	7
II. SITIO DE LO FEMENINO EN LA CULTURA LATINOAMERICANA	11
A. Discurso patriarcal tradicional y sociedad moderna	11
B. El mundo indígena	13
C. Historia y género	16
III. ESPACIO FEMENINO, ESPACIO DEMOCRATICO	19
A. La dicotomía público-privado	19
B. Valor del trabajo doméstico	20
C. "El espacio de nadie"	22
PROSPECTIVAS	23
Notas	25
Bibliografía	33

INTRODUCCION

En los últimos años, se han multiplicado las reflexiones sobre las relaciones entre lo femenino y lo masculino en la sociedad occidental en general y en la sociedad latinoamericana en particular. También, han empezado a manifestarse observaciones según las cuales "el predominio de los valores masculinos y el silencio y el menosprecio de los valores femeninos está creando un fuerte desequilibrio en el desarrollo de nuestra civilización" (Subirats, 1990).

En el presente documento, se quiere hacer un esfuerzo de comprensión de las normas sociales que están en la raíz de tal desequilibrio y de los factores esenciales a la integración de lo femenino en una cultura de tradición patriarcal, como la de América Latina. No se trata de llevar a cabo un análisis exhaustivo de las causas del modelo de sociedad prevaleciente, tarea que se está de hecho cumpliendo, poco a poco, en el ámbito de la colaboración entre las distintas áreas de investigación de las ciencias sociales —antropología cultural, sociología, psicología— y de los estudios literarios. Más bien, se propone el examen, aún incompleto, de algunos contenidos de la cultura latinoamericana tanto como de los espacios femeninos y masculinos, con el objeto de apoyar a los gobiernos e instituciones nacionales de la región en la formulación de su proyecto social. Junto a su importancia humana y cultural, en los países en desarrollo en particular, las necesidades del proceso de modernización —en términos de participación, igualdad y equidad— no permiten que continúe negándose, ya sea por parte de los hombres o de las mismas mujeres, el valor de los rasgos de ambos sexos. Desde cualquier punto de vista que se considere: la consolidación de la democracia, la capacitación de los recursos humanos, o más aún el desarrollo armonioso de los seres humanos y de la familia, el progreso de la sociedad depende de su capacidad para ofrecer a cada uno de sus miembros —como individuo o grupo social— los medios adecuados para realizarse en la forma más completa posible.

En esta perspectiva, el trabajo tratará en primer lugar de delinear unos elementos básicos que facilitarán situar en el contexto cultural de la región su búsqueda fundamental: el valor de lo femenino. Con este propósito, se revisará cómo, en la historia de América Latina, la conquista y el mestizaje han marcado sus contenidos.

Luego, será necesario mirar el discurso patriarcal de la tradición occidental, cuyo apogeo de la racionalidad masculina se remonta a la filosofía griega y que después consiguió un carácter más o menos universal con el proyecto moderno planteado por la Ilustración.¹ En la medida que este discurso fue transmitido al continente latinoamericano

por la conquista europea y el esfuerzo colonizador subsiguiente, se tratará también de entender los efectos de su encuentro con las tradiciones indígenas, cuyas cosmogonías reconocían a lo femenino y a lo múltiple un espacio muy distinto de lo que podía admitir la cosmovisión occidental. Asimismo, se pondrá énfasis en los cambios en la situación actual de la mujer indígena y de su cultura, iniciados por la permeabilidad de la estructura social a las influencias del "mundo externo".

En cuanto a la mujer indígena, no se pretende concluir el actual debate sobre la autenticidad de las culturas indígenas que han sobrevivido al proceso de modernización en América Latina. Es cierto que las cuestiones alrededor de la significación del respeto por las etnias son inmensamente válidas. Sin embargo, en el marco restringido de la presente investigación, parece preferible limitarse a preguntar: ¿En qué medida afectó a la cultura latinoamericana la dignidad de lo femenino expresada tradicionalmente por las mujeres indígenas? o, también, ¿Cuando la condición indígena se suma a la de género, cual lleva con ella la discriminación mayor?

Tal tentativa de demarcación de lo femenino en la cultura latinoamericana demanda también que se cuestione las relaciones de la historiografía tradicional con la memoria de las mujeres, cualquiera sea su origen étnico. Evidentemente, la integración de lo femenino en una sociedad que valora predominantemente al hombre requiere una toma de conciencia de su importancia propia, lo que significa en parte empezar a escribir la historia desde un punto de vista femenino, redimiendo del pasado los fragmentos posibles. Ello no significa negar el punto de vista masculino, ya conocido, sobre la historia humana, pero más bien buscar una visión más integrada de ella. Sin el recuerdo de los hechos históricos, es decir, sin la confirmación de la existencia propia, falta una base esencial para el desarrollo de la identidad y de la valoración.

La búsqueda de lo femenino en la historia y en la cultura necesita además que se investiguen las condiciones necesarias para la legitimación del espacio femenino tradicional —lo doméstico y lo privado— cuyo reconocimiento social es vital para la edificación de una sociedad equitativa en términos de género, donde hombres y mujeres participen de manera balanceada en los ámbitos doméstico, laboral, social, político y educativo. Por ello, se analizarán la dicotomía ámbito público-mundo privado, el valor del trabajo doméstico tanto como su posible medición económica, y la desvalorización en la sociedad moderna del llamado "espacio de nadie",² el de los afectos y del cuidado.

Por último, se presentarán algunas perspectivas de acción, para que se empiece a caminar en dirección de un nuevo modelo social, donde lo femenino y lo masculino compartirán los espacios de convivencia, privados o públicos, en forma más equilibrada.

I. HACIA UNA DEFINICION DE LA CULTURA LATINOAMERICANA: DE LA CONQUISTA AL MESTIZAJE

Hoy en día, es lugar común hablar de la gran heterogeneidad de América Latina. Esta diversidad es ante todo una característica del territorio mismo, el cual "abarca más de 20 millones de kilómetros cuadrados, con una geografía cruzada por cordilleras, desiertos, ríos y selvas" (Godoy Urzúa, 1989), tanto como de sus habitantes de origen, "distribuidos en unos 400 grupos etno-lingüísticos diferentes" (D'Emilio, 1989). Luego, el hecho de la conquista y de la colonización de los países de la región por sociedades europeas complicó la situación hasta crear una sociedad marcada por la contradicción, dividida por sus diferencias étnicas y sociales, culturales y socioeconómicas. Así, por ejemplo, mientras el mundo urbano "ha asimilado en gran parte la cultura y la técnica de Occidente, el mundo rural se halla en general más próximo a las culturas nativas" (Godoy Urzúa, 1989). De la misma manera, varios sectores de la población de América Latina viven en distintos tiempos históricos, donde "coexisten con la modernidad elementos de una situación sociocultural propia de las grandes urbes que ha sido caracterizada como 'postmoderna'. Pero al mismo tiempo la condición premoderna se encuentra a unas centenas de kilómetros de los centros urbanos" (Pizarro, 1989). Sin embargo, cabe señalar que la creciente ubicuidad de los medios modernos de comunicación, o sea, de la radio en la mayoría de los casos y de la televisión en otros, está cambiando progresivamente la fisonomía de América Latina al respecto.

Frente a la heterogeneidad cultural del continente, numerosos estudios trataron de definir los contenidos de la cultura de América Latina, sin que éstos pudieran lograr, a lo menos hasta hoy, ir más allá de una comprensión de las varias tendencias de la historia cultural de la región, lo que ha permitido destacar que dicha historia está "constituida por una gran dialéctica de ruptura y continuidad" (Pizarro, 1985).³

Algunos han tratado ser más específicos y han elegido circunscribir el problema por una identificación de los "productos culturales" propios de América Latina. Tal aproximación a la cuestión tiene evidentemente su valor. Sin embargo, ninguno de dichos productos —ya sean el realismo mágico, la música, los muralistas, las teorías de la relación centro-periferia y de la dependencia, el populismo o la teología de la liberación (De Imaz, 1989)— aunque verdaderas expresiones de la realidad latinoamericana, alcanzan a definirla en su globalidad.

Es también importante entender que esta dificultad, aunque muy marcada en este continente, no pertenece en particular a la realidad

de América Latina, sino más bien al mundo moderno y a sus infinitas posibilidades de intercambio entre sociedades antiguamente cerradas.⁴ Por lo tanto, sería utópico pretender lograr, y aún más en el marco de este trabajo, una definición de la cultura latinoamericana capaz de superar las características de "lo híbrido y lo emergente" (Valdés, 1990).⁵

En este contexto, interesarse en los contenidos de lo femenino en la cultura de América Latina es particularmente enriquecedor para la reflexión relativa a ambos temas. El hecho que la historia moderna del continente empezó con un "cruce entre el padre español y la madre indígena" impuso el mestizaje al Nuevo Mundo como principal característica de la reproducción biológica tanto como cultural, "en cuanto hibridación de memorias y amalgamaje de tradiciones" (Richard, 1989).⁶ Así, a lo menos a nivel metafórico, desde el principio, territorio y cuerpo femenino se encontraron en un mismo sometimiento a la dominación del conquistador patriarcal, violación que produjo hijos mestizos en busca de una identidad difícil de definir.⁷

Por otra parte, la lejanía de la nueva colonia respecto del continente europeo provocó una división entre el discurso social dominante y la realidad.⁸ En apariencia, las elites representativas del poder patriarcal mantuvieron el orden sobre la sociedad popular "mediante leyes, reglamentos, proclamas, cédulas, propaganda y mediante la ideologización destinada a sustentarlo y justificarlo" (Rama, 1984). En la realidad, la dificultad del padre ausente —ya sean las autoridades de la metrópoli o el hombre europeo— para asegurar el respeto de su voluntad, fomentó un estado social "anárquico" donde "las leyes se acatan pero no se cumplen" (Rama, 1984). También, y en cuanto a las relaciones de género, se verá cómo la ausencia del padre puso el discurso patriarcal en contradicción con la vida cotidiana de la mujer sola con su hijo.

A lo largo de la historia de América Latina, el problema de la lengua (materna) fue el lugar privilegiado de esta lucha entre autoridad (paterna) y sociedad popular. La pugna entre la lengua "pública y de aparato", que respondía a la norma europea y sólo "llegaba al registro escrito", y la lengua oral, "popular y cotidiana", manifiesta de manera muy clara la oposición de clase en el origen del conflicto: "En efecto, el habla cortesana se opuso siempre a la algarabía, la informalidad, la torpeza y la invención incesante del habla popular, cuya libertad identificó con corrupción, ignorancia, barbarismo" (Rama, 1984). Con respecto a los contenidos de género, es interesante destacar la semejanza de este antagonismo entre canon oficial y expresión popular con la oposición tradicional entre lo masculino (público) y lo femenino (privado). Asimismo, se recordará que, en la historia de la sociedad patriarcal, lo femenino pertenece a "lo subversivo"⁹ y al dominio de la oralidad.¹⁰

En cuanto a la importancia de la palabra en la cultura latinoamericana, característica de las sociedades dependientes según Alain Touraine,¹¹ se señala que la mayoría de los observadores de la realidad social de la región han elegido a la literatura y a la religiosidad como "formas privilegiadas de expresión de [su] identidad cultural".

De hecho, gracias a su función de representación, ambos sistemas simbólicos ofrecieron un espacio provechoso, desde la Conquista, para que se desenvuelva el proceso de síntesis tanto entre la cultura metropolitana y las culturas indígenas, como "entre el catolicismo barroco traído por el conquistador español y las órdenes misioneras y la vasta gama de religiones amerindias y negras" (Morandé, 1984). Así, no debe sorprender que las pistas más fructuosas para entender la cultura latinoamericana y sus contenidos hayan sido ofrecidas por estudios literarios,¹² aceptando a la religiosidad como "texto".

Considerando la complejidad de la cultura de América Latina, sería presuntuoso pretender explicarla por medio de los conceptos de mestizaje y de sincretismo, los cuales caracterizan también otras regiones del mundo afectadas por la colonización europea. No obstante, se constata que esos rasgos tanto como una persistente dicotomía entre discurso social y realidad popular sobresalen en el retrato del continente. Aunque restringido, es a dentro de este marco que se situará el siguiente intento de interpretación de las relaciones de lo femenino y de lo masculino en la sociedad latinoamericana.

II. SITIO DE LO FEMENINO EN LA CULTURA LATINOAMERICANA

A. Discurso patriarcal tradicional y sociedad moderna

Después de los trabajos de Simone de Beauvoir y de los estudios antropológicos de Margaret Mead en cuanto a los efectos de la cultura sobre el modo de ser de ambos sexos, toda interrogación sobre la significación de lo femenino y de lo masculino debe primero cuestionarse acerca de la "diferencia entre los aspectos biológicos o naturales y los culturales o aprendidos que determinan la división de la humanidad entre hombres y mujeres" (Taulis, 1990). Dicha interrogación fue el origen de varios estudios científicos sobre el tema, los cuales han también demostrado la dificultad de vincular explicaciones biológicas con los rasgos considerados como "típicamente" masculinos y femeninos en la civilización occidental. Al contrario, las conclusiones de estas investigaciones destacan que "el aprendizaje es un factor fundamental del desarrollo de la mayor parte de las diferencias de comportamiento relacionadas con el sexo" (Martin y Voorhies, 1975).¹³

En cuanto al peso cultural que deben soportar hombres y mujeres en relación con su identidad, "los estudios del género realizados dentro de la antropología simbólica han contribuido a comprender que el significado de lo masculino y lo femenino no es ni obvio en sí mismo ni idéntico en todas partes" (Shapiro, 1986). Por eso, es importante revisar los contenidos de los arquetipos femenino y masculino en la sociedad que corresponde. En América Latina, ello significaría mirar tanto el discurso tradicional de la sociedad patriarcal como las consecuencias del encuentro de dicho discurso con las diferentes culturas indígenas.

En la historia de la sociedad patriarcal, la separación entre lo femenino y lo masculino se remonta a los mitos de la cultura griega. Ya en la *Odisea* de Homero, "lo femenino con su carga de sensibilidad, sensualidad, placer de vivir o bien es reprimido, dominado o sometido a la razón o bien termina por destruir y corromper la esencial estructura racional y poderosa del varón para devenir un ser abúlico sin poder de decisión y de lucha" (Perez Estévez, 1986). Para los griegos, la "guerra contra lo femenino" era indispensable para preservar el orden social (Perez Estévez, 1986), cuya base estaba constituida por el poder y el dominio de la razón. A continuación, este concepto marcaría el pensamiento de la civilización occidental en los siglos venideros.

Hablar de lo femenino y de lo masculino a nivel arquetípico permite establecer una diferencia entre los enunciados acumulados por

la humanidad, respecto a la cuestión de género, y a los seres humanos de cada sexo. Independientemente de la jerarquía instituida por la sociedad patriarcal entre lo femenino y lo masculino, varias culturas —ya sean occidentales, orientales o indígenas— han separado el universo en dos partes: de un lado, lo receptivo, lo pasivo, lo emocional y lo personal; del otro, lo agresivo, lo activo, lo analítico y lo objetivo. En la presente reflexión, el punto no es rechazar esos contenidos, sino más bien entender que ambos pueden pertenecer a los dos sexos, lo que significa que cada una de estas características puede estar distribuida de modo variable entre hombres y mujeres y que ninguna de ellas tiene un valor superior a las otras. Por ejemplo, la redención de lo femenino en las sociedades donde el masculino predomina, implicaría que lo emocional sea revalorizado frente a lo analítico, y que el aporte de lo privado —es decir el mundo de la reproducción, de los afectos y de lo doméstico— a una vida social funcional sea reconocido de la misma manera que ello de lo productivo y de lo público.

Es importante mantener en perspectiva que el estado real del conocimiento sobre las cuestiones de género no permite definir de manera categórica la femineidad o la masculinidad. Pero lo que sí se puede afirmar es que cada ser humano tiene derecho a desarrollarse libremente, sin ser predeterminado por su pertenencia a uno o al otro sexo. Así, la definición de la femineidad ha cambiado mucho en las últimas décadas, sin todavía lograr establecer un consenso de parte de los distintos grupos de mujeres sobre el verdadero significado del "ser mujer". Además, tal interrogación sobre el lugar adecuado para los contenidos femeninos tradicionales en su vida cotidiana está compartida hoy en día por cada mujer, dividida entre su rechazo de la rigidez de los viejos esquemas y su deseo de proteger sus valores esenciales —sin por ello ser objeto de discriminación en la sociedad.

En comparación con el discurso patriarcal, las culturas indígenas latinoamericanas presentan una visión de la relación entre lo femenino y lo masculino más equilibrada. Al contrario del pensamiento occidental, que jerarquiza los valores, la cosmogonía andina, por ejemplo, "tiene la característica de favorecer el pensamiento abstracto sin necesidad de 'compartimentar', o aislar, los diferentes aspectos de la realidad" (Condori, 1986), lo que le permite concebir el dualismo femenino/masculino de manera armónica.¹⁴ Así, en la vida cotidiana, a lo menos hasta la Conquista europea y hasta el esfuerzo misionero que siguió, ello se traducía en un reparto dual del poder y de las responsabilidades entre hombres y mujeres. Hoy en día, las culturas indígenas han perdido ese estado de equilibrio —como se verá luego cuando se examine la situación propia de la mujer indígena— pero se perpetúa su influencia sobre la cultura latinoamericana en su conjunto.

Por el hecho ya indicado de la lejanía de la metrópoli y del mestizaje, el patriarcado latinoamericano padece de la ausencia del padre. Por ello, a pesar de un discurso social que concede la autoridad a lo masculino —con todas las consecuencias de tal organización

del poder sobre el funcionamiento de la sociedad¹⁵— en "la experiencia 'real' y concreta" la mujer tuvo que asumir "una identidad de madre cuyos contenidos se tiñeron de autosuficiencia, de protección a los hijos mestizos, de soledad, de potestad familiar" (Montecino, 1988). Luego, esta división entre discurso patriarcal y realidad fue reforzada por el proceso sincrético entre el catolicismo, las tradiciones religiosas africanas en el caso de Brasil como del Caribe, y los "universos simbólicos" maya, wayuun, quechua o mapuche, de los cuales se ha alimentado la religiosidad popular en los países de la región.¹⁶ Por ejemplo, a nivel social, la imagen de la Virgen María fortalecía la realidad de la madre soltera y del padre ausente, a causa del carácter abstracto del "Dios-Padre" de la religión católica. A nivel simbólico, la fuerza de esa imagen de la Madre de Dios, sola con su hijo, tuvo por efecto romper el equilibrio entre lo femenino y lo masculino propio a las parejas divinas indígenas, tanto como de ratificar la predominancia del ser femenino ya evidente en lo concreto.¹⁷

Las precedentes observaciones representan sólo una pequeña parte de las posibles sobre el sitio de lo femenino en la cultura latinoamericana.¹⁸ Sin embargo, conceptualmente, ya son suficientes para mostrar la complejidad de los contenidos de lo femenino en dicha cultura y para constatar la existencia de un desequilibrio entre femenino y masculino en la sociedad actual.

B. El mundo indígena

Con una población de alrededor de 30 millones de hombres y mujeres en América Latina, es imprescindible considerar al mundo indígena en una definición, aunque tentativa, de los espacios femeninos y masculinos en la cultura latinoamericana. También, la complejidad de su situación —y la diversidad de las tradiciones de su 400 etnias— vuelve a llamar la atención sobre la necesidad de investigar la cultura y la integración de lo femenino en la sociedad como un proceso relacional: "un campo de fuerzas donde compiten entre sí diversas visiones del imaginario colectivo, diversos repertorios de imágenes a partir de las cuales los seres humanos construyen la idea que tienen de sí mismos y de sus agrupaciones" (Valdés, 1990).

En tal contexto, se debe entender que "los problemas de la mujer indígena no pueden ser disociados del conjunto de dificultades vividas por sus respectivos pueblos" (D'Emilio, 1989).¹⁹ En todas las culturas indias, la identidad y la cultura están fuertemente vinculadas con la tenencia de la tierra, que les fue negada después de la Conquista europea y que todavía constituye una lucha legal entre las comunidades indígenas y las autoridades nacionales. Como tradicionalmente esas comunidades se dividen entre etnias precampesinas de autobastecimiento (foresta tropical) y etnias campesinas (zonas andinas y mesoamericanas), es fácil entender que la pérdida de territorios "ocupados por ellos desde siglos" (D'Emilio, 1989) tuvo unos efectos considerables sobre sus condiciones de vida.

La consecuente situación de miseria en que vive la población indígena²⁰ condujo a muchos a buscar un trabajo asalariado en el campo o en la ciudad. En general, su inserción ha sido marginal, y cuanto más para las mujeres, las cuales encuentran trabajo como empleadas domésticas, comerciantes ambulantes u obreras precarias. Su vulnerabilidad es aún más importante, por el hecho que ellas emigran a una edad más temprana que los hombres, cuando todavía están solteras, y que también presentan una tasa de analfabetismo superior a la de ellos (por 3.9% en promedio).²¹

El problema del analfabetismo es uno de los más serios para la mujer indígena. Por un lado, es el factor mayor de su aislamiento, lo que la aparta de la cultura nacional y la mantiene en situación de pobreza extrema. Por otro, es debido a su baja integración a la sociedad latinoamericana y a su ausencia del sistema educativo que ella pudo preservar, en parte, su tradición. "La mujer indígena incuestionablemente es la que habla la lengua aborígen, es la que preserva el traje, los usos, las costumbres, la historia oral, los mitos y leyendas, es la que trasmite y reproduce permanentemente la cultura india. El hombre rápidamente se incorpora a las otras culturas en busca de oportunidades, mientras la mujer conserva lo que se puede conservar y es la única responsable de la socialización primaria del niño sin intermediarios y agentes especializados, simultáneamente con sus funciones básicas de orden sanitario y productivo" (OREALC, 1988). El dilema en que se encuentra la mujer indígena está reforzado por las tradiciones indígenas mismas, donde la protección de la cultura pertenece al ámbito del poder y de las responsabilidades femeninas —lo que podría explicar la resistencia de los hombres, sobre todo en las familias patrilíneas, a la participación de las mujeres "en la esfera pública y en las relaciones con la sociedad nacional y, por ende, al envío de sus hijas a la escuela" (D'Emilio, 1989).

Para entender la complejidad, tanto como la ambigüedad de la situación que trata de enfrentar la mujer indígena, se debe examinar con cuidado la cuestión de la división sexual del trabajo en las tradiciones amerindias. Ya se ha visto que éstas no suponen una dominación de un sexo sobre el otro, ni tampoco una distribución desigual de la autoridad, aunque los canales del poder femenino sean más informales desde un punto de vista occidental (D'Emilio, 1989). Fuera del mundo indígena, semejante visión de las relaciones entre los sexos parece idealista en varios aspectos, más aun cuando se miran las condiciones en las cuales viven las mujeres de las comunidades indígenas; sin embargo, no se puede entender su situación real si no se acoge que para ellas mismas "en el mundo andino, la división de funciones da un respeto tanto al hombre como a la mujer; la competencia es en la reciprocidad, es decir lograr mejor armonía y bienestar para el grupo social, sea este la familia (o) la comunidad" (Condori, 1986). Ello no quiere decir que en las sociedades indígenas no se observan discriminaciones de género (Rivera Cusicanqui, 1987; Dradi, 1989; Poeschel, 1989) —por el hecho que no manifiestan "las mismas formas de marginalidad femenina presentes en la cultura nacional" (D'Emilio, 1989)—, pero, si, subraya la importancia de discernir en

que medida el contacto con el mundo externo significó para las mujeres indígenas un deterioro de su status dentro de su propia sociedad.

En resumen, la dicotomía producida por el proceso de modernización entre cultura indígena y "mundo externo" perjudica el status de la mujer indígena de varias maneras, tanto a nivel de la cultura nacional como de la suya propia. Así, en las etnias precampesinas, los rituales y espacios de poder tradicionales donde la mujer se encontraba en una relación de complementariedad con el hombre fueron afectados por dicho proceso. En las etnias campesinas, la inserción en la economía de mercado ocasionó una redefinición "desventajosa" de los roles para las mujeres,²² las que antes de ello participaban en la producción "conjuntamente" con la reproducción (esfera doméstica) y a veces en las decisiones políticas. A esta deterioración del status femenino, se añade la miseria social y psicológica de las mujeres indígenas tratando de sobrevivir en el contexto urbano; el analfabetismo y el aislamiento cultural; tanto como la pobreza del medio rural, lo que "obliga a las mujeres a desempeñar un papel central en la satisfacción de las necesidades básicas" (D'Emilio, 1989).

Ello no significa que las condiciones de indigencia en las cuales viven las mujeres indígenas ubicadas en las regiones agrícolas sean diferentes a las soportadas por todos los campesinos latinoamericanos, independientemente de su origen étnico. Complica además el análisis de la situación, el hecho que a menudo los datos estadísticos no desagreguen la información entre campesinos indígenas y campesinos no indígenas. Sin embargo, tal como los estudios empíricos sobre pobreza han comprobado la relación de ésta con la educación, la fecundidad y la participación de la mujer en el mercado de trabajo,²³ se puede afirmar que la condición de aislamiento lingüístico y social de la mujer indígena la deja en desventaja en su lucha contra la pobreza —por ella y por su familia. Así, por ejemplo, un trabajo de investigación llevado a cabo en Bolivia sobre mujer y fecundidad concluye: "Las mujeres con baja fecundidad hablan sólo español, viven principalmente en áreas de mayor urbanización y pertenecen al grupo medio-alto. Las de fecundidad intermedia son bilingües (español y otro idioma nativo), viven preferentemente en áreas urbanas y pertenecen a los grupos medio-alto y bajo no agrícolas. Las mujeres de alta fecundidad hablan únicamente un idioma nativo, viven en áreas rurales y pertenecen a los grupos agrícolas de las regiones de los valles y altiplano" (Morales Anaya, 1984). Las investigaciones en países donde la mayoría de la población es de origen europeo confirman también esas conclusiones (D'Emilio, 1989; Matos Mar, 1991).²⁴

Varias son las instancias que alientan el enfrentamiento del desafío de la educación y del desarrollo cultural de la mujer indígena, acción en la cual ella misma empezó a participar de manera activa. Ahora, existe consenso alrededor de la necesidad de encontrar un modelo de desarrollo diferente al deseado por la mujer que pertenece a sociedades industrializadas, y de respetar los modelos de organización tradicionales de las sociedades indígenas, sin sucumbir, no obstante, a la nostalgia y al mito del "buen salvaje". "Se trata de reconocer por parte de la sociedad nacional el derecho del indígena

a apropiarse de su historia y del propio desarrollo tanto en términos socioeconómicos como culturales" (D'Emilio, 1989). Por ello, se necesitaría desarrollar en la sociedad latinoamericana una capacidad para la aceptación de las diferencias y para la autocrítica, desafío que puede compararse al requerido por la integración de lo femenino en el marco de la sociedad patriarcal. Así, explica la antropóloga Sonia Montecino (1985), en la introducción de su *Historias de Vida de Mujeres Mapuches*: "(...) se ha mirado el mundo indígena como algo ajeno, como un conjunto de rasgos folklóricos, como algo del pasado. Pero, los discursos que proponemos, desmienten esa idea, evidenciando las interrelaciones, los nexos continuos y permanentes de lo mapuche y lo chileno en un juego que se construye desde la impugnación, la resistencia y la reelaboración."

C. Historia y género

Definir un concepto demanda que se establezca también su historia. Por ello, es imposible obtener una visión completa de lo femenino sin llegar a conocer sus antecedentes históricos. Sin embargo, hasta los años sesenta, cuando el desempeño de las mujeres como actores visibles en la sociedad tanto como la evolución del movimiento feminista empezaron a imponerse como sujetos de investigación para las ciencias sociales, pocos fueron los estudios que se interesaban en la materia. A las mujeres, "a excepción de algunas mujeres 'notables'", no se le reconocía protagonismo en la historia de la humanidad (Morant, 1984).

De hecho, la historia humana fue escrita de manera predominante desde un punto de vista masculino, así como la historia latinoamericana fue escrita sobre todo desde una óptica europea. Las consecuencias de tales opciones ideológicas no pueden ser tomadas ligeramente, puesto que, de una y otra parte, la memoria histórica y sus contenidos establecen los paradigmas importantes para la formación de la identidad individual y las fundaciones de la cultura. Dicho en las palabras de Octavio Paz, "despertar a la historia significa adquirir conciencia de nuestra singularidad, momento de reposo reflexivo antes de entregarnos al hacer" (Paz, 1984). Igualmente, la búsqueda de esta memoria, y su transmisión a través de la educación,²⁵ son esenciales para una pertenencia real de las mujeres a la sociedad, tanto como es esencial que la integración de América Latina al resto del mundo se haga desde una cosmovisión propia.

Uno de los problemas principales que encuentra el concepto de discurso histórico no "androcéntrico" (Moreno, 1986) es la "carencia de una teoría específica sobre el tema" (Vitale, 1987).²⁶ No obstante, un obstáculo más importante que la metodología es el continuo predominio de las actividades masculinas sobre las actividades femeninas, las que "fueron consideradas sin significación y hasta indignas de pertenecer a la historia". Así, "en tanto que los historiadores dedicaron sus mayores esfuerzos a la tarea de investigar la transmisión y el ejercicio del poder, la mujer continuó siendo fundamentalmente ignorada" (Hahner, 1986). Asimismo, la preocupación por la

integración de lo femenino en la historia expresa "el deseo de una historia más global, capaz de integrar aspectos públicos y privados de la vida humana, capaz de rescatar la historia de los marginados, de los disidentes, de todos aquellos cuya voz desapareció eclipsada por la represión o fue olvidada por las ideologías triunfantes" (Morant, 1984).

Tal historia de lo cotidiano ya existe, en forma parcial, por medio de la literatura. En todas las culturas del mundo, la narrativa siempre se alimentó de los personajes y de las peripecias que animan la vida personal. En América Latina, aún más, con la producción literaria del Siglo XX, el género novela se ha preocupado de reflejar la realidad, explorando la cosmovisión en desarrollo en los sectores medios del nuevo continente tanto como "las vidas privadas de sus criaturas reconociéndolas en su opacidad y limitaciones" (Rama, 1982). Allí se encuentran huellas escritas de lo femenino. Allí se escribió, entre otras, la historia de las mujeres. Esta capacidad de la novela para dar vida a voces silenciadas por la historia explica también que, paralelamente al despliegue del movimiento feminista, las mujeres de todos los continentes se apropiaron de la escritura para expresar su realidad. Todas estas escrituras femeninas no participan necesariamente en el proceso de toma de conciencia femenino, muchas todavía representan el universo patriarcal tal como lo han conocido e integrado. Sin embargo, también cuentan su historia, dando peso y verdad a las obras de ellas que construyen "la cultura de la resistencia" (Ortega, 1988).

Construir una memoria a partir de unos pocos datos escritos, o sea, escribir la "historia posible" a partir de la historia tradicional (Pizarro, 1989), es un desafío en sí. Pero, más indispensable, y más difícil todavía en el contexto de la sociedad patriarcal, es la revaloración de la contribución de la mujer a la historia de la humanidad, lo que traspasa al mero hecho de recordar las acciones extraordinarias de mujeres que se destacaron en la manera aprobada por la historiografía clásica. Desde esta óptica, escribir la historia de la mujer significa reconocer el valor de las mujeres que expresaron lo femenino tradicional y participaron de ese modo en el crecimiento de su sociedad. Otra consecuencia importante de la toma en cuenta del papel de lo femenino en la historia será alterar el peso social de lo masculino e incitar los estudios históricos a revisar sus bases conceptuales. "Comprensivas cuestiones históricas como las cuestiones de la propiedad, del poder, y de la estructura social, van a adoptar nuevas dimensiones: así como las teorías de la periodización van a ser revisadas" (Hahner, 1986).

Para las mujeres, tanto como para las ciencias sociales, la historia o la literatura, esas "inquisiciones por el pasado" en busca de la historia no escrita significan también reivindicar el valor de la voz del rumor y de la oralidad. Por ello, es esencial entender que "la oralidad no es un residuo marginal, primitivo o folklórico, sino que se realiza al interior de una memoria, de un pensamiento colectivo que se produce y produce en la cultura" (Montecino, 1990).²⁷ Según otra investigadora en la materia, "esta manera de hacer historia se

inspira, más bien, en una vieja tradición andina, concretamente femenina: concibe la historia como un tejido: por tanto de lo que se trata es de reconocer la trama, la textura, los modos de relaciones; saber del envés y del revés, del valor y del significado de la filigrana, etc." (Rivera Cusicanqui, 1987). Además, importa darse cuenta que el valor de la tradición oral es aun más vital en un continente como América Latina, que "habló mucho antes que escribió" (Montecino, 1990), aunque la presente reflexión vale por todo intento de pensar la historia de la memoria femenina en cualquier parte del mundo.

El punto de vista con que se mira a la historia es siempre el reflejo de una elección subjetiva y política. Igualmente, es cierto que una historia de la mujer nunca podría pretender lograr una objetividad histórica, tanto y más imposible cuanto que una parte de la memoria femenina no puede ser recuperada: como se ha dicho, es muy probable que deban ser aprovechados los espacios femeninos de la imaginación y de la poesía para llenar los vacíos de la historia. Pero, el hecho de reconocer el sitio de más de la mitad de la humanidad en la historia es un gesto de apertura y de búsqueda de un cierto tipo de objetividad, lo que constituye también una subversión del campo masculino tradicional de la racionalidad y de la verdad. Además, la integración de lo femenino en la cultura no será factible sin un esfuerzo concreto de la sociedad —es decir las instituciones científicas y de enseñanza tanto como las autoridades educativas— para que se realice su pasaje de la tradición oral y oculta a la transmisión escrita y legítima. Dice Angel Rama, en su reflexión sobre el poder de la escritura en la cultura latinoamericana, "todo intento de rebatir, desafiar o vencer la imposición de la escritura, pasa obligadamente por ella" (Rama, 1984).

III. ESPACIO FEMENINO, ESPACIO DEMOCRATICO

En el capítulo anterior, se ha tratado de ver cómo el discurso patriarcal tradicional ha determinado tanto como limitado el lugar de lo femenino en la sociedad latinoamericana, a pesar del insustituible papel que han tenido las mujeres en la vida cotidiana y en la sobrevivencia de su familia. Se ha podido también enunciar como la marginación social de las mujeres proviene ante todo de la desvalorización en la sociedad occidental de los valores representados por lo femenino tradicional: lo receptivo, lo emocional, lo intuitivo y lo personal.

Asimismo, se puede decir que una verdadera integración de lo femenino en el marco conceptual y en el funcionamiento concreto de la sociedad no podrá realizarse sin quebrar la "matriz autoritaria" del patriarcado, entendido como una "forma de relacionamiento social que vincula la idea de liderazgo y autoridad con el sexo masculino" (Arditi, 1986).

Tal brecha en el sistema patriarcal puede sólo resultar de un proceso paciente y lento. Sin embargo, puesto que todo autoritarismo es un obstáculo "para el establecimiento de un modo de vida democrático" (Arditi, 1986), lograr un mejor equilibrio en la interacción entre lo femenino y lo masculino abriría un nuevo espacio de libertad que podría aprovecharse por todos los actores sociales, hombres y mujeres, a cada nivel de la actividad social: económico, laboral, cultural, educativo, doméstico.

A. La dicotomía público-privado

A nivel social, un paso muy importante hacia la creación de semejante espacio sería "la reformulación o ruptura de la dicotomía público-privado", lo que lleva consigo "la introducción de la vida cotidiana en la política y su potencialidad como fuerza democratizadora" (Jelin, 1984).²⁸ De hecho, la dificultad del mundo de la reproducción (privado) para legitimarse en el ámbito de la producción (público) representa probablemente una de las barreras más sólidas entre el mundo femenino y el mundo masculino, sin contar con que, en países en proceso de modernización como los de América Latina, la tentación de valorar exclusivamente la producción en sí es todavía muy grande.

Al hablar de reproducción se debe considerar tres niveles de significación: lo biológico, lo diario y lo social (Jelin, 1991). Así, las actividades del mundo doméstico tienen varios impactos sobre la vida social: situación demográfica del país, sobrevivencia cotidiana

de la población gracias al cuidado recibido en la casa y apoyo a la economía del país por medio del consumo familiar, tanto como socialización de las nuevas generaciones de manera que puedan adaptarse al sistema social vigente.²⁹ En este contexto, la "dimensión pública y política del papel doméstico", así como de las mujeres mismas, se hace muy obvia.

En América Latina, las mujeres han demostrado desde varios años ya como, por ellas, "la organización y defensa de las condiciones de vida constituye un ámbito de participación real y potencial" (Jelin, 1987). Por medio de su lucha en grupos de mujeres tal como las organizaciones de protección del consumo familiar, los centros de madres, los comedores populares y ollas comunes, los talleres productivos tanto como en movimientos de protesta contra el abuso de los derechos humanos —como las Madres de la Plaza de Mayo y las Mujeres de Chile— miles de mujeres han invadido lo público para resistir al deterioro de su mundo. Aún más, en situaciones de regímenes autoritarios como los que conocieron Argentina y Chile, por ejemplo, "las únicas actoras que ocuparon el vacío dejado en el escenario social por la interdicción impuesta a las instancias políticas de trayectoria histórica fueron las mujeres organizadas en torno a la defensa de sus familiares víctimas de la represión" (Arteaga, 1988).

Quizás, el contexto sociocultural de América Latina —donde en muchos casos se encuentran el padre "como un poder ausente" (Montecino, 1988) y la madre sola a cargo de su hijo³⁰— provee un marco especialmente favorable a la infiltración de lo privado en lo público. No obstante, la fuerte presencia de los grupos de mujeres tanto como el "prestigio simbólico" de la maternidad (Valdés, 1991) en una sociedad todavía marcada por el patriarcado no hace sino sin recordar la discrepancia entre realidad y discurso social que ha caracterizado la región desde la Conquista. Se necesitará una mayor legitimación sociopolítica e institucional de lo femenino, tanto como del ámbito doméstico y familiar —lo que significará un cambio real en el funcionamiento social, para que se modifiquen "las mentalidades, en particular la idea que las personas tienen de sí mismas y de su papel en la vida diaria de la sociedad" (Ariès, 1990).³¹

B. Valor del trabajo doméstico

Un modo de sintetizar lo anterior sería mirar como la relación público-privado refleja la división sexual del trabajo. Así, la investigación antropológica ha demostrado que, a pesar de la existencia de algunas variaciones en la manera de repartir el trabajo entre los sexos en los diferentes tipos de organización social que han conocido las sociedades humanas, existe una tendencia casi universal a dividir la vida social entre una esfera pública —masculina— "vinculada con la política y la guerra", y una esfera privada —femenina y doméstica— "vinculada con la reproducción y el cuidado de los niños" (Durham, 1991). Además, el hecho que el proceso de modernización permita a las mujeres integrarse en número creciente a

la esfera pública, por medio de su participación en el mercado del trabajo, no afecta en sí dicha división.

Por ejemplo, en la sociedad latinoamericana, la participación femenina interviene dentro de los mecanismos de competencia -masculina- establecidos por la economía capitalista, situación que deja intacta la relación público-privado. De un lado, el sistema económico puede funcionar sin distinguir entre la fuerza de trabajo de un hombre o la de una mujer,³² y del otro, en el ámbito privado, siguen existiendo las formas tradicionales de división sexual del trabajo, lo que genera un grave problema de distribución del trabajo doméstico dentro de la unidad familiar.³³

Sin embargo, a pesar de su evidente importancia para el desarrollo equitativo de la familia, la cuestión de que se preocupa el presente estudio no es la repartición de las tareas en la casa sino más bien la necesidad, para una eventual transformación del patriarcado, de la valoración del trabajo doméstico como tal. En la ausencia de semejante proceso de revalorización, no se podrá resolver el problema del abandono de lo doméstico solo a la mujer.

Con el asunto del trabajo doméstico se toca directamente a la discriminación de lo femenino en la sociedad occidental, y en particular la latinoamericana.³⁴ No solamente el ámbito de los afectos y del cuidado no están respetados en el esquema patriarcal de los espacios sociales importantes, sino también pocas personas -hombres como mujeres- entienden que el trabajo doméstico es vital para la sociedad porque involucra la reproducción de la vida misma en su cotidianidad (Mohammed, 1989).

Para tratar de remediar esta situación, desde algunos años los movimientos de mujeres, y también las investigadoras de las ciencias sociales en el tema, piden el reconocimiento social del trabajo femenino no remunerado. Asimismo, en 1985, las "Estrategias de Nairobi orientadas hacia el futuro para el adelanto de la Mujer" (Naciones Unidas, 1985) hicieron suya esta demanda, en su párrafo 120, y recomendaron a los gobiernos incorporar la contribución no remunerada de las mujeres a la agricultura, la producción de los alimentos, la reproducción y las actividades del hogar en las cuentas nacionales y en el producto geográfico bruto.³⁵ De hecho, en un círculo vicioso, una razón mayor de la baja consideración social otorgada al trabajo doméstico tiene que ver, justamente, con su ausencia del mercado y de las cuentas nacionales (CEPAL, 1990).

Además de su importancia por la revalorización de lo doméstico tanto como de lo femenino, Luisella Goldschmidt-Clermont (1990), -una de las investigadoras dedicada desde años a resolver el problema de la medición económica del trabajo doméstico- explica como tal medición sería vital para controlar el crecimiento real de la economía y para preparar políticas adecuadas tanto en los sectores económico, laboral, social, fiscal, demográfico y legal como en la distribución de los ingresos. Antes de concretarlo, tienen que resolverse varias cuestiones todavía pendientes, incluso problemas metodológicos importantes. Sin embargo, considerando los grandes avances de la investigación en la materia, se puede decir que los obstáculos realmente serios

dependen para su resolución de la voluntad de las autoridades nacionales, y de la aceptación por los diferentes sectores de la sociedad del valor de la inclusión del trabajo doméstico en las estadísticas oficiales —lo que significaría que ya ha empezado la transformación de la relación público-privado.

C. "El espacio de nadie"

Fuera de la depreciación del ámbito privado, la continua desvalorización de lo personal y de lo afectivo (Rodríguez Villami, 1988), de parte tanto de los hombres como de las mujeres, está construyendo en la sociedad un "espacio de nadie" cuyo costo social "es enorme": "la no prevención de enfermedades, la falta de adecuada y oportuna estimulación del desarrollo, las carencias afectivas, se reflejan más tarde en la necesidad de tratamientos y rehabilitaciones onerosos y difíciles, o directamente en la marginación y la delincuencia" (Valdés, 1991).

En este contexto, una mejor integración de lo femenino en la sociedad reviste un carácter vital que traspasa de lejos la simple, aunque legítima, reivindicación de las mujeres a la autonomía y a la igualdad. Es la sociedad en su globalidad, así como el desarrollo de las personas, que sufren de la sobrepresencia de los valores masculinos en las relaciones sociales o íntimas. Sin la aparición de una nueva "reverencia" para el cuidado, la maternidad, y la creación de una estructura social más cooperativa (Ellis, 1991), continuará ampliándose el "espacio de nadie". Con ello, permanecerán también el desequilibrio en la evolución de la cultura tanto como la dificultad de las instituciones de enfrentar de manera equitativa las demandas presentadas por los sectores más vulnerables de la sociedad.

PROSPECTIVAS

La "visión alternativa" (León y Deere, 1986) de la organización social presentada anteriormente presupone que la democracia —es decir la repartición del poder, de las iniciativas y de las responsabilidades— comienza en la unidad social básica, la familia.³⁶ Ello infiere la preocupación compartida entre hombres y mujeres por el bienestar de la comunidad humana, cargo que siempre ha pertenecido al espacio femenino. Sería necesario también, de parte de los hombres como de las mujeres, una "reflexión amplia y profunda sobre los problemas específicos, tanto en lo social como en lo individual; desde el trabajo a la sexualidad y las relaciones de pareja" (Rodríguez Villami, 1988). Asimismo, dicha reflexión sería una "invitación a aceptar un concepto de persona humana menos fragmentado y menos escindido, consciente del tema del género, capaz de adentrarse en el terreno de los afectos, capaz de aceptar y reconocer cuanto de 'femenino' hay en los hombres, cuanto de 'masculino' en las mujeres, y cuanto de productivamente diferente entre ambos" (Valdés, 1991).

El cambio que podría llevar a una integración más completa y más consciente de lo femenino en la sociedad latinoamericana equivaldría al surgimiento de nuevas relaciones sociales. Es obvio que cualquier transformación de similar magnitud no puede hacerse más que de manera muy lenta. Sin embargo, como toda realidad social empieza con los sueños de los seres humanos, es desde ahora que deben buscarse —a nivel individual tanto como institucional— los caminos para inscribir en la vida cotidiana de los hombres y de las mujeres, de los niños y de las niñas, las representaciones sociales de una relación equilibrada y democrática entre lo masculino y lo femenino.

Un primer camino que puede llevar a una verdadera integración de lo femenino en la sociedad es la educación. Es particularmente vital apoyar y reforzar la preocupación por una educación no sexista ya presente, de parte de varios países latinoamericanos, en las directivas a las autoridades educativas sobre los contenidos de los programas de enseñanza y de los materiales didácticos. El proceso de socialización, que margina la mujer de las actividades de producción de la sociedad, se completa a través del continuum familia-escuela-trabajo. Dentro de esa lógica, la escuela representa un factor clave. Son elementos de reproducción social muy importantes la socialización al nivel primario —cuando los varones y mujeres son pequeños— y la actitud de los docentes, que son "una de las garantías de preservación del continuum" porque "no cuestionan la socialización primaria sexista ni ofrecen aperturas para 'armar' a las mujeres que logran romper la barrera de la exclusión" (Birgin, 1989). Romper tal continuum es una

tarea difícil, "sólo puede ser el producto de muchos años de lentas prácticas sociales convergentes" (Birgin, 1989). Pero, la capacidad del ámbito educativo de captar los conflictos y tensiones en la sociedad (Maglie, 1988), como su carácter único de esfera pública dentro del continuum, le asigna un rol estratégico para que éste pueda debilitarse (Birgin, 1989).

En la misma línea, se necesita examinar en particular a la situación de la mujer indígena. Para ella también, el proceso educativo representa un eje decisivo en su integración en la sociedad. Además, debería tomarse en cuenta la necesidad —para la mujer misma tanto como para los pueblos indígenas y la preservación de la cultura latinoamericana en su conjunto— de asegurar a través de dicha educación la transmisión de sus tradiciones, de su historia y de su idioma. Asimismo, como la situación de la mujer indígena en América Latina está estrechamente vinculada a la de los pueblos nativos, las sociedades nacionales van a deber enfrentar como se puede otorgar constitucionalmente a los indígenas un estado de ciudadanía más claro.

Por las razones ya enunciadas, el sistema educativo será también el medio privilegiado para reequilibrar en términos de género la perspectiva histórica que tendrán de su cultura las futuras generaciones. Sin embargo, más que una adaptación de los contenidos escolares, la integración de lo femenino en la historia demandará la participación de las instituciones académicas y de los investigadores en ciencias sociales. Como la concepción de una nueva historiografía, capaz de ofrecer su espacio a lo femenino, trastorna los métodos analíticos tradicionales, no será posible avanzar en la realización de tal sueño sin serios esfuerzos metodológicos y largas horas de investigación.

Dado la situación de pobreza en que vive una parte importante de las mujeres latinoamericanas, ya sean indígenas, campesinas, mujeres de los sectores populares urbanos, madres solas con sus hijos, jefas de hogares —todas categorías que se cruzan con mucha facilidad— la integración de lo femenino significa también, y de manera urgente, mejorar las condiciones de vida de la familia. Ello implica la formulación de "programas dirigidos a corregir las desigualdades basadas en el género" tanto como de políticas gubernamentales de generación de ingresos y de empleo para todas las mujeres pobres (Buvinic, 1991). Para la mujer discriminada y aislada, por razones económicas o culturales, integrar el mercado del trabajo —formal o informal— es el primer paso hacia el mejoramiento de su destino y el de su familia.

Otro paso fundamental para la valoración real de lo femenino en la sociedad es, como se ha visto, la revalorización del trabajo doméstico. A pesar de las dificultades metodológicas aún no resueltas, se hace urgente para los gobiernos recoger datos sobre las actividades domésticas no remuneradas. Tal esfuerzo necesitará además la reformulación de los censos a fin de precisar y completar los datos relativos a las actividades de género —vinculadas al ámbito privado y ausentes de las estadísticas oficiales. Dado la importancia de los censos y de las cuentas nacionales para la formulación de todo tipo de decisiones

en términos de programas, políticas y intervenciones gubernamentales, se puede entender cómo la integración de los hechos de género en datos tan básicos para la organización de la sociedad equivale a un adelanto mayor en el reconocimiento del lugar de lo femenino en ella.

Por último, sería vital que las instituciones gubernamentales alienten y apoyen investigaciones sistemáticas de los modelos culturales vigentes en América Latina. Por una parte, la integración de los hechos culturales es hoy en día necesaria para un funcionamiento social verdaderamente democrático. También, ante la complejidad de la región y los cambios ocasionados por el proceso de modernización, no se puede aprehender claramente lo que se entiende por cultura latinoamericana sin esfuerzos serios de definición. Por otra parte, tales estudios resultaran imprescindibles para entender las consecuencias reales de la emergencia de la mujer en el escenario público y sostenerla con políticas adecuadas.

Notas

¹ No se debe olvidar que la luz, emblema de la Ilustración, era considerada por la mitología griega como el símbolo por excelencia del principio masculino.

² La expresión "espacio de nadie" fue utilizada por la primera vez por Gloria Andaya en la reunión "Las mujeres en la década de los noventa; aspectos culturales de su participación" que tuvo lugar en la CEPAL en noviembre de 1989 (Valdés, 1990).

³ La bibliografía del presente documento señala algunos trabajos recientes sobre el tema de la cultura de América Latina.

⁴ A propósito de la necesidad de definir cultura y identidad cultural, hoy en día, en términos relacionales, véase Clifford (1988): "Intervening in an interconnected world, one is always, to varying degrees, 'inauthentic': caught between cultures, implicated in others. Because discourse in global power systems is elaborated vis-a-vis, a sense of difference or distinctness can never be located solely in the continuity of a culture or tradition. Identity is conjunctural, not essential."

⁵ Véase el informe de las ponencias de la reunión "Las mujeres en la década de los noventa; aspectos culturales de su participación" preparado por Adriana Valdés (1990). Ella misma explicó en esta reunión: "Estamos en una época en que la virginidad de las culturas es impensable e imposible. La cultura, aquí y ahora, se ha transformado en el campo de lo híbrido y lo emergente. (...) Su problemática pasa por cómo adaptarse, cómo sacar de su tradición los elementos que le permitan tener ventajas en un contexto ya mundial del que nunca más podrá abstraerse" (p. 32).

⁶ Véase la reflexión de Nelly Richard (1989) sobre la relación entre lo femenino y lo latinoamericano con la "fractura" de los modelos: "Ambas categorías —la de lo femenino y la de lo latinoamericano— son portadoras de una diferencia introducida a contrapelo

en un régimen de autoidentidad: el de una cultura que ha erigido su masculinidad y su occidentalidad en doble y mutua garantía de universalismo. Pero tal como lo femenino no puede tan cómodamente ser considerado simple variante diferencial de lo masculino, aunque sea para insistir en sus derechos a la autoexpresión, lo periférico -y su encarnación latinoamericana- tampoco pueden resignarse a ser exóticamente celebrados como placenteras manifestaciones de una *diversidad cultural*" (p. 67).

⁷ Véase Richard (1989): "Desde el primer corte operado por la Conquista que escinde la conciencia del territorio y divide su nombrar entre significante (el cuerpo indígena) y significado (la palabra española), el sujeto latinoamericano habita un universo de representaciones estigmatizado por el trauma de una identidad fracturada por el conflicto entre el paradigma europeo de la cultura universalizante y un sustrato de experiencias declarado irreductible a esa lógica impuesta de racionalización histórica y simbolización cultural" (p. 72).

⁸ Para un análisis más completo de la incompatibilidad entre la rigidez del discurso oficial de la clase dirigente, vinculada con la metrópoli europea y la fuerza viva e indómita de la ciudad "real", a lo largo de la historia de América Latina, véase Angel Rama (1984), *La Ciudad Letrada*.

⁹ Las características arquetípicas de lo femenino en el mundo occidental serán estudiadas más en detalle en la parte siguiente del trabajo.

¹⁰ Al final de su análisis de las experiencias de las mujeres con "el ejercicio de la letra" en América Latina, Adriana Valdés (1991) concluye que: "Esta noción de descalce coloca las expresiones de las mujeres latinoamericanas en el marco del interés por las claves culturales que se encuentran en 'una relación callada y lateral' con la cultura 'del texto': las ubica junto a las expresiones culturales populares, amerindias o afroamericanas cuyo acceso al texto escrito ha sido problemático, y por lo tanto las ubica también como reservas de diferencias potencialmente creativas en lo cultural" (p. 14).

¹¹ Véase Alain Touraine (1976), *Les sociétés dépendantes*, Ed. J. Duculot, París: "Las sociedades dependientes son sociedades de la palabra, donde el intelectual tiene el más grande de los papeles" (citado por Enzo Faletto (1986) en "La juventud como movimiento social en América Latina" en *Revista de la CEPAL* Nº 29, Santiago, Chile). Sin embargo, cabe señalar que los intelectuales no han sabido sostener el nivel de su participación en el proceso de modernización de América Latina y que en gran medida los mecanismos del mercado les están remplazando.

¹² En el número especial de *Cultures* (Unesco, 1986) sobre la identidad cultural de América Latina, Fernando Ainsa explica: "It is no exaggeration to say that the cultural identity of Latin America has largely been defined by its novels. What is more, in the realm of contemporary fiction Latin America has truly made a contribution to the universal which can stand on an equal footing with that of any other world region. There is no real contradiction here: nothing

explains reality so well as fiction. The real and the imagined have always gone hand in hand in Latin America and it is evident that together they make up a specific cultural identity, a blend of 'unity and diversity'" (p. 52).

¹³ Citado por Taulis (1990).

¹⁴ En cuanto a la definición de la identidad, ya sea de género o cultural, por medio del dualismo, véase Adriana Valdés (1990): "Las identidades se constituyen por oposición, y en esa constitución entra el elemento de poder social del que hace la definición en su propio discurso. Así, en la Colonia, el conquistador construyó la identidad del amerindio en una relación de oposición con la suya propia. Este tema tampoco es ajeno al de la construcción de la identidad de las mujeres. Así, los hombres han construido la identidad de las mujeres en una relación de oposición. Lo racional/lo emocional; lo fuerte/lo débil; lo claro/lo oscuro, etc. En eso, todos los discursos construidos desde una posición dominante son curiosamente parecidos, sean de clase, de etnia o de género" (p. 33).

¹⁵ "El patriarcado es más que una expresión del régimen de dominación en la familia: es una institución para controlar la reproducción de la vida y de la fuerza de trabajo; afianza la supremacía y el poder de un género sobre otro, condicionando el comportamiento sexual y social de la mujer" (Vitale, 1987, p. 243).

¹⁶ Acerca de la propensión de la cultura latinoamericana al sincretismo, ya al momento de la reforma religiosa en la civilización azteca, Octavio Paz (1984) observa: "Del mismo modo que una pirámide azteca recubre a veces un edificio más antiguo, la unificación religiosa solamente afectaba a la superficie de la conciencia, dejando intactas las creencias primitivas. Esta situación prefiguraba la que introduciría el catolicismo, que también es una religión superpuesta a un fondo religioso original y siempre viviente" (p. 84).

¹⁷ A continuación de su estudio sobre la identidad femenina y el culto marial en Chile, Sonia Montecino (1988) comenta: "Así la propia configuración simbólica del *ethos* mestizo expresa el "drama" que éste porta en su interior: el hombre, por una parte se debatirá constantemente en el deseo de transformarse en ese padre ausente (el imagen del hombre europeo) cuyos significantes deberá acoger como suyos. Esta situación lo marginará de la posibilidad de llegar a ser en concreto un padre que establezca vínculos afectivos, fraternos, amorosos con su descendencia y su familia. El sólo va a encontrar un 'sentido' en lo público, en el 'discurso', en aquel territorio en donde mora simbólicamente lo masculino, en el lugar de las 'cosas importantes' (la política, las finanzas, el trabajo, etc.). (...) Por otra parte, si bien la mujer tendrá un lugar preciso de realización de su identidad —ella sabe desde siempre que es una madre— asistirá a la tragedia de no poder establecer un vínculo con los hombres sino en tanto hijos. De allí la privación de una sexualidad y de una relación simétrica con sus pares masculinos" (pp. 510-511).

¹⁸ En particular véase en más detalle los trabajos de Sonia Montecino (1988) y Adriana Valdés (1991).

¹⁹ La mayoría de los datos y informaciones de este parte del trabajo sobre la mujer indígena proviene del informe final publicado por la Oficina Regional de Educación de la Unesco para América Latina y el Caribe (OREALC) (1988) y de la compilación de Anna Lucía D'Emilio (1989) de las ponencias del Seminario Técnico Regional organizado por la Unesco y el Instituto Indigenista Interamericano que tuvo lugar en Antigua, Guatemala, del 15 al 19 de junio de 1987.

²⁰ Por ejemplo, en las áreas quechuas, se encuentran tasas de mortalidad infantil hasta 289.5 por 1 000 (D'Emilio, 1989).

²¹ En países como Bolivia y Guatemala, donde la población indígena representa cerca de 60% de la población nacional, la tasa de analfabetismo de las mujeres indígenas está respectivamente de 48.6% y 61.5%.

²² Debe sin embargo subrayarse que, en lo que concierne las mujeres de las etnias campesinas, "algunas de ellas han buscado y creado nuevos espacios organizativos y nuevos canales de ejercicio del poder no sólo informal, como lo demuestran varios ejemplos: el Comité de mujeres de los trabajadores mineros de Bolivia, la constitución de comisiones femeninas en las organizaciones indígenas de Ecuador (y) la realización de la Primera Asamblea Nacional de la Mujer Campesina del Perú, organizado por la Confederación Campesina del Perú -CCP- en abril de 1987" (D'Emilio, 1989).

²³ Véase, entre otros, el estudio de Fernando Galofré (1981) compilado para CEPAL/UNICEF en lo cual el explica: "Los factores diferenciales relacionados con los niveles de fecundidad de las familias, tienden a acentuar los mayores tamaños de los hogares a medida que la pobreza se hace más extrema. A mayor nivel de educación de los padres o jefes de hogares, menor es la condición de pobreza de los respectivos hogares en todos los casos de países analizados. Estos niveles de educación, a su vez, están inversamente relacionados con la fecundidad y con el tamaño deseado de las familias. En forma similar, la participación de la mujer en la fuerza de trabajo disminuye los niveles de fecundidad: sin embargo, nuevamente son los hogares más pobres los que muestran las menores tasas de participación de la mujer" (pp. 64-65).

²⁴ Dice José Matos Mar (1991) en su estudio sobre "Los Pueblos Indios de América": "En términos globales los pueblos indios ocupan el nivel más bajo de la estructura social de América. Continúan deprimidos y discriminados cultura, social, política y racialmente; viven agobiados por la pobreza y la desnutrición; azotados por enfermedades; sometidos a la depredación de su medio ambiente por agentes privados e incluso por los mismos gobiernos y, frecuentemente, agraviados por intentos, disimulados o abiertos, de exterminio o asimilación e integración forzadas. En suma, los pueblos indios, rurales o urbanos, constituyen el estrato que sufre con mayor crudeza y más directamente la pobreza crítica del continente" (p. 184).

²⁵ Por un buen ejemplo de libro de historia de la mujer que puede servir al nivel de la enseñanza secundaria y por "algunos cursos iniciales de la universidad", véase María del Carmen Feijóo (1988).

²⁶ El autor explica: "Sin teoría de la historia de la mujer resulta muy difícil el empleo de técnicas y métodos de investigación adecuados para procesar la escasa información de la que se dispone. Es sabido que el método se hace al andar, que se perfecciona en el proceso mismo de la investigación, siempre y cuando se cuente con un mínimo cuerpo teórico capaz de orientar la búsqueda de la información y, luego, su elaboración, enriqueciendo en ese quehacer la propia teoría mediante aproximaciones sucesivas a la verdad" (Vitale, 1987, 10).

²⁷ A propósito, el autor explica: "La transmisión oral, la comunicación verbal (que es también gestual y corporal) ha morado más antiguamente que la escritura en nuestro territorio mestizo: la oración, los mitos, la poesía, la leyenda, los cuentos; narraciones aprendidas, repetidas una y otra vez, moduladas en los labios de los viejos, imitadas por los más jóvenes, balbuceadas por los niños. Oralidad mucha veces re-creada, profusión de sintaxis cuyo anhelo es aprehender los sucesos, expresar los orígenes, situar al bien y al mal, hablar con las divinidades, enseñar" (Montecino, 1990, 8).

²⁸ Citado por Silvia Rodríguez Villami (1988), a propósito de las dimensiones esenciales del acción colectiva de las movimientos de mujeres: "1. La reformulación o ruptura de la dicotomía público-privado. 2. La búsqueda de una identidad colectiva y la recuperación de la memoria histórica. 3. La introducción de la vida cotidiana en la política y su potencialidad como fuerza democratizadora" (p. 20).

²⁹ Sobre el tema de la familia, Elizabeth Jelin (1991) concluye: "The family is constituted and its functions are set in its interrelation with other social institutions; it never was, nor will be, detached or isolated from wider social determinations. In this sense, the family and daily domestic relationships do not constitute a 'private' world, but rather, the private world of each social agent is built on the social relations and controls within which everyday life unfolds" (p. 37).

³⁰ A propósito, Mayra Buvinic (1991) explica, apoyándose sobre sus investigaciones sobre madres solteras en varios países de América Latina y del Tercer Mundo en general, que "el concepto de hogar con jefatura femenina es útil para identificar un número cada vez mayor de hogares 'sin hombres' o de hogares sin un varón que resida en él de manera permanente o temporal y que contribuya al ingreso del hogar". Así, por ejemplo, entre 1973 y 1981, el nombre de madres solteras como porcentaje de la población femenina soltera de 15 años o más de edad subió en Guatemala de 27.5% a 45.2%, mientras que entre los años 1970 y 1982 las cifras variaron por otros países de América Latina entre los 36.8% (Belice), 52.1% (Colombia), 40.8% (Chile), 35.4% (Guyana), 83.8% (Jamaica), 65.9% (Perú) y 33.1% (Trinidad y Tobago).

³¹ En su introducción al quinto volumen de su *Historia de la vida privada*, Philippe Ariès se pregunta cuáles son los acontecimientos que han provocado la transformación de la relación privado-público

entre el Edad Media y el siglo XVIII. Según el, los factores responsables del cambio en este época fueron el nuevo cometido del Estado a la sociedad, el desarrollo de la alfabetización y la difusión de la lectura, tanto como las formas más personales de vivir la religión —lo que subraya la importancia de una participación activa tanto de las instituciones como de las personas para que se genere un cambio.

³² La situación de las mujeres en el mercado del trabajo es un tema demasiado complejo para explorarlo en el contexto del presente texto. Sin embargo, vale señalar que hoy en día la discriminación que encuentran las mujeres depende no tanto de la estructura del empleo como de la resistencia masculina frente a ellas. Sobre este tema, véase entre otros el estudio de Cynthia Cockburn (1985) sobre las mujeres trabajando en el mundo de la tecnología. La autora concluye: "When women move into men's occupations, perhaps drawn into them by the preference of the employers, enabled by 'equal opportunity' laws or by women's own determination, men are often able to step sideways into somewhat differently specified jobs, with the effect of re-establishing horizontal space between the sexes. (...) It may be that keeping a distance between men and women is even more important in principle for masculinity than keeping jobs" (pp. 232-233).

³³ A propósito de la doble jornada de trabajo que deben enfrentar la mayoría de las mujeres, Eunice R. Durham (1991) explica: "Given the dissociation between the public and the domestic, equality at work creates the phenomenon of the double workday, and therefore produces a new inequality (or increases the previous inequality); this in turn promotes a challenge of the sexual division of labour maintained within the domestic sphere. Furthermore, the tendency towards a reformulation of the sexual division of labour in the domestic sphere, in so far as it is influenced by the model of equalitarian individualism generated in the public sphere, can appear as a threat to the family itself, and with it, to the only structured and permanent primary group that seems able to halt the dissolution of interpersonal relations in the anonymous individualism of mass society" (pp. 59-60).

³⁴ En relación con la desvalorización del trabajo doméstico, se señala también la discriminación impuesta a las trabajadoras del hogar, las cuales forman 20% de la población femenina económicamente activa en América Latina. Según los estudios llevados a cabo por Elsa Chaney y Mary García Castro (1989), en la sociedad latinoamericana, el servicio doméstico se sitúa en el escalón de la estructura social más bajo, arriba de la prostitución y de la mendicidad. Explica Mary García Castro: "Domestic labor and domestic service are concrete expressions of the sexual division of labor, of a particular cultural logic —the sex/gender culture— which decrees that women's work is not a socially important contribution to the reproduction of the species and does not guarantee its welfare" (p. 105).

³⁵ "The remunerated and, in particular, the unremunerated contributions of women to all aspects and sectors of development should be recognized, and appropriate efforts should be made to measure and

reflect these contributions in national accounts and economic statistics and in the gross national product. Concrete steps should be taken to quantify the unremunerated contribution of women to agriculture, food production, reproduction and household activities" (Naciones Unidas, 1985, para. 120).

³⁶ En Chile, al principio de los años ochenta, el movimiento feminista lanzó la consigna "Democracia en el país y en la casa" en sus grupos de toma de conciencia, para indicar la complementariedad entre la lucha por la participación política y la lucha por el reparto de las tareas domésticas (Arteaga, 1989).

BIBLIOGRAFIA

- Arditi, Benjamín y otros (1986), *Comunidad cultural y democratización en el Paraguay*, Rafael Peroni, Asunción.
- Ariès, Philippe (1990), "Para una historia de la vida privada", Introducción a Philippe Ariès y Georges Duby (dir.), *Historia de la vida privada*, Volumen 5, Taurus, Buenos Aires (1985, Editions du Seuil, Paris).
- Arteaga, Ana María (1988), "Politización de lo privado y subversión del cotidiano" en Centro de Estudios de la mujer, *Mundo de mujer: continuidad y cambio*, Ediciones CEM, Santiago, Chile.
- Arteaga, Ana María y Eliana Largo (1989), "Los ONG en el área de la mujer y la cooperación al desarrollo", Taller de cooperación al desarrollo, *Una puerta que se abre: los Organismos no Gubernamentales en la cooperación al desarrollo*, Santiago, Chile.
- Berten, André (1991), "Modernidad y posmodernidad: ¿un asunto político?" en *Cuadernos del CLAEH*, Nº 56, Mayo, Revista Uruguaya de Ciencias Sociales, Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH), Montevideo.
- Birgin, Alejandra y Marta Kisilevsky (1989), *¿Asisten las niñas a escuelas para varones?*, FLACSO, Buenos Aires.
- Boisier, María Elena (1991), *El triunfo y la derrota, o el cuento de ser madre: Estudio antropológico sobre creación de identidad y autopercepción en mujeres santiaguinas de clase media*, Memoria para optar al Título de Antropóloga, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Bulnes, Martha (1990), *Me levanto y digo, testimonio de tres mujeres quichuas*, Editorial El Cornejo, Colección Ecuador/Testimonio, Quito, Ecuador.
- Buvinic, Mayra (1991), *La vulnerabilidad de los hogares con jefatura femenina: preguntas y opciones de política para América Latina y el Caribe*, CEPAL, Serie Mujer y Desarrollo, Nº 8, Santiago, Chile.
- Clifford, James (1988), *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Cockburn, Cynthia (1985), *Machinery of Dominance: Women, Men and Technical Know-how*, Pluto Press Limited, London, Sydney and New Hampshire.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (1989), *América Latina: El desafío de socializar el ámbito doméstico*, Serie Mujer y Desarrollo Nº 2, Santiago, Chile.

- _____ (1990), *Los grandes cambios y la crisis: Impacto sobre la mujer en América Latina y el Caribe*, Libros de la CEPAL N° 27, Santiago, Chile.
- Condori, Eugenia M. y otras (1986), "Dualismo Hombre-Mujer en el mundo andino" en *La Mujer en el mundo andino*, Ediciones Chitakolla, La Paz, Bolivia.
- Chaney, Elsa M. y Mary García Castro (eds.) (1989), *Muchachas no more. Household workers in Latin America and the Caribbean*, Temple University Press, Filadelfia, USA.
- D'Emilio, Anna Lucía (comp.) (1989), *Mujer indígena y educación en América Latina*, UNESCO/III, Santiago, Chile.
- Dasso, Elizabeth y Sonia Montaña (comp.) (1991), *Identidad y Ciudadanía. Educación cívica y mujer rural en la subregión andina*, UNESCO/UNICEF, Santiago, Chile.
- De Imas, José Luis (1989), "Los estilos del pensar" en Instituto para la Integración de América Latina (INTAL), "La integración de América Latina en su dimensión cultural", número especial de *Integración Latinoamericana*, N° 149-50, septiembre-octubre, Buenos Aires.
- De Oliveira, Orlandina (coord.) (1989), *Trabajo, Poder y Sexualidad*, El Colegio de México, Programa interdisciplinario de estudios de la mujer, México.
- Dradi, María Pía (1989), "La Mujer Chayahuita" en Anna Lucía D'Emilio (comp.), *Mujer indígena y educación en América Latina*, UNESCO/III, Santiago, Chile.
- Durham, Eunice R. (1991), "Family and Human Reproduction" en Elizabeth Jelin (ed.), *Family, Household and Gender Relations in Latin America*, Kegan Paul International Ltd/UNESCO, London/París.
- Ellis, Margaret and Bill (1991), "Women First/Family First" en *IFDA Dossier 80*, Enero/Marzo, Fundación internacional para alternativas de desarrollo, Suiza.
- Feijóo, María del Carmen (ed.) (1988), *Nuestra memoria, nuestro futuro: Mujeres e historia, América Latina y El Caribe*, Ediciones de las Mujeres N° 10, Isis internacional, Santiago, Chile.
- Galofré, Fernando (comp.) (1981), *Pobreza crítica en la niñez: América Latina y el Caribe*, CEPAL/UNICEF, Santiago, Chile.
- García Canclíni, Néstor (1990), "Estética de las migraciones e identidades en transición" en *Revista cultural de crítica*, N° 1, mayo 1990, Santiago, Chile.
- Godoy Urzúa, Hernán (1989), "La integración cultural de América Latina" en Instituto para la Integración de América Latina (INTAL), "La integración de América Latina en su dimensión cultural", número especial de *Integración Latinoamericana*, N° 149-50, septiembre-octubre, Buenos Aires.
- Goldschmidt-Clermont, Luisella (1990), "Economic Measurement of Non-Market Household Activities", in *International Labour Review*, N° 3, International Labour Office, Geneva.
- Hahner, June E. (1986), "La Historiografía de la Mujer: Problemas y Perspectivas" en Costa Rica, Centro Nacional para el desarrollo de la mujer y la familia, *Seminario de Estudios sobre la mujer*,

- Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.
- Jelin, Elizabeth (1984), *Participación de la mujer en América Latina: una guía para la investigación*, citado por Silvia Rodríguez Villami (1988), *La participación social de la mujer*. Aportes de la teoría y de la práctica, GRECMU, Serie Documentos ocasionales, Nº 16, Montevideo.
- _____ (comp.) (1987), *Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos*, UNRISD, Ginebra.
- _____ (1991), "Family and Household: Outside World and Private Life" en Elizabeth Jelin (ed.), *Family, Household and Gender Relations in Latin America*, Kegan Paul International Ltd/UNESCO, London/París.
- León, Magdalena y Carmen Diana Deere (1986), "Introducción: Hacia una síntesis de la década", *La mujer y la política agraria en América Latina*, Siglo Veintiuno Ed., Bogotá, Colombia.
- Maglie, Graciela y Mónica García Frinchaboy (1988), *Situación educativa de las mujeres argentinas*, Subsecretaría de la Mujer de la Nación/UNICEF.
- Martin, M. Kay y Barbara Voorhies (1975), *La mujer: un enfoque antropológico*, Anagrama, Barcelona.
- Matos Mar, José (1991), "Los Pueblos Indios de América" en *Pensamiento Iberoamericano*, Nº 19, enero-junio, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.
- Mohammed, Patricia (1989), "Domestic workers in the Caribbean" en Elsa M. Chaney y Mary García Castro (eds.), *Muchachas no more. Household workers in Latin America and the Caribbean*, Temple University Press, Filadelfia, USA.
- Montecino, Sonia (1985), *Historias de Vida de Mujeres Mapuches*, Ediciones CEM, Serie Las Mujeres Hablan Nº 4, Programa de Estudios y Capacitación de la Mujer Campesina e Indígena, Santiago, Chile.
- Montecino, Sonia y otras (1988), "Identidad femenina y modelo mariano en Chile" en Centro de Estudios de la mujer, *Mundo de mujer: continuidad y cambio*, Ediciones CEM, Santiago, Chile.
- Montecino, Sonia (1990), "Testimonio y Memoria Histórica Femenina en Latinoamérica" en *Aquelarre* Nº 6, octubre-diciembre, Santiago, Chile.
- _____ (1991), "Voces reivindicativas del Sur, voces indígenas. Primer Encuentro de la Mujer Mapuche en la VIII región" en *Marea Alta*, Año 1, Nº 4, octubre, Santiago, Chile.
- Morales Anaya, Rolando (1984), *Desarrollo y Pobreza en Bolivia: Análisis de la situación del niño y la mujer*, UNICEF, Editorial Mundy Color S.R.L., La Paz, Bolivia.
- Morandé, Pedro (1984), *Cultura y modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
- Morant, Isabel (1984), "La Mujer en la Historia" en *Debats*, Nº 7, Marzo, Institució Alfons el Magnànim, Valencia.
- Moreno, Amparo (1986), "El arquetipo viril protagonista de la historia: Ejercicios de lectura no androcéntrica" en *Cuadernos inaca-*

- bados, N° 6, Ediciones de les dones, Barcelona.
- Naciones Unidas (1985), *Estrategias de Nairobi orientadas hacia el futuro para el adelanto de la mujer*, Publicación del Departamento de Información Pública y de la División de Información Económica y Social de las Naciones Unidas, Nueva York.
- Oficina nacional de la mujer (1990), *Análisis de roles y estereotipos sexuales en los textos escolares en Guatemala*, UNICEF-UNIFEM, Guatemala.
- Oficina Regional de Educación de la UNESCO para América Latina y el Caribe (OREALC) (1988), *Educación con Mujeres Indígenas*, Informe final del Seminario Técnico Regional, Antigua, Guatemala, 15-19 junio 1987, OREALC/III, Santiago, Chile.
- Oficina Regional de la FAO para América Latina y el Caribe (1991), *Estudios de caso de organizaciones de mujeres del sector rural en los países de la zona andina: Bolivia*, FAO, Santiago, Chile.
- Oficina sub-regional para CentroAmérica (1990), *Manual de recomendaciones para la eliminación de estereotipos en los textos escolares y en los materiales educativos en general*, UNICEF-UNIFEM, Guatemala.
- Organización de las Naciones Unidas para la educación y la cultura (UNESCO) (1986), *Cultures*, Número especial, París.
- _____ (1991), *Políticas Sociales Integradas: Elementos para un marco conceptual inter-agencial*, Serie Estudios y documentos URSHSLAC N° 10, Santiago, Mimeo.
- Ortega, Eliana (1988), "Escritoras latinoamericanas: Historia de una herencia obstinada" en María del Carmen Feijóo (ed.), *Nuestra memoria, nuestro futuro: Mujeres e historia, América Latina y El Caribe*, Ediciones de las Mujeres N° 10, Isis internacional, Santiago, Chile.
- Paz, Octavio (1984), *El laberinto de la soledad*, Medio Siglo, Secretaría de Educación Pública, México.
- Perez Estevez, Antonio (1986), "Femenidad y racionalidad en el pensamiento griego" en *Revista de filosofía* N° 9, Facultad de Humanidades y educación, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Pizarro, Ana (comp.) (1985), *La literatura latinoamericana como proceso*, Bibliotecas Universitarias, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Pizarro, Ana (1989), "Cultura e integración: un proyecto de historia literaria" en Instituto para la Integración de América Latina (INTAL), "La integración de América Latina en su dimensión cultural", número especial de *Integración Latinoamericana*, N° 149-50, septiembre-octubre, Buenos Aires.
- Poeschel R., Ursula (1989), "La Mujer Salasaca" en Anna Lucía D'Emilio (comp.), *Mujer indígena y educación en América Latina*, UNESCO/III, Santiago, Chile.
- Rama, Angel (1982), *La novela en América Latina: Panoramas 1920-1980*, Instituto Colombiano de Cultura, Procultura S.A., Colombia.

- _____ (1984), *La Ciudad Letrada*, Comisión Uruguaya pro Fundación Internacional Angel Rama, Montevideo, Uruguay.
- República de Colombia (1989), *La orientación educativa de la mujer en Colombia. Problemas, reflexiones y respuestas*. Conclusiones, recomendaciones y documentos del Seminario taller regional sobre el mejoramiento de la orientación escolar y profesional de la mujer en Colombia, Bogotá, Colombia, 12-14 de diciembre de 1988, Ministerio de Educación Nacional.
- Richard, Nelly (1989) *La Estratificación de los márgenes: sobre arte, cultura y política/s*, Francisco Zegers Editor, Santiago, Chile.
- _____ (1991), "Latinoamérica y la Postmodernidad" en *Revista de Crítica Cultural*, Nº 3, abril de 1991, Santiago, Chile.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (comp.) (1987), "Mujer y resistencia comunitaria. Historia y memoria" en Elizabeth Jelin (comp.), *Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*, UNRISD, Ginebra.
- Rodríguez Villami, Silvia (1988), *La participación social de la mujer. Aportes de la teoría y de la práctica*, GRECMU, Serie Documentos ocasionales Nº 16, Montevideo.
- Rossetti, Josefina (1988), "La Educación de las mujeres en Chile contemporáneo" en Centro de Estudios de la mujer, *Mundo de mujer: continuidad y cambio*, Ediciones CEM, Santiago, Chile.
- Subirats, Marina (1990), "La construcción de una educación no sexista", ponencia presentada en el seminario "Las reformas educativas en las transiciones democráticas" Santiago, Chile, 6-8 de noviembre de 1989 (1990), *Informe*, PIIE/ICI, Santiago, Chile.
- Shapiro, Judith (1986), "La antropología y el estudio del género" en Elizabeth Langland y Walter Gove, comp. (1986), *La Actuación femenina en el Mundo Académico*, Editorial Fraterna, Buenos Aires.
- Taulis, María Inés (1990), *Mujeres y cultura: Introducción a un enfoque antropológico*, CEPAL [LC/L.536 (MDM.10.60)], Santiago, Chile.
- Tomassini, Luciano (1990), "El debate modernidad-postmodernidad" en *Pensamiento Iberoamericano*, Nº 18, julio-diciembre, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.
- Unidad de Comunicación Alternativa de la Mujer (1987), "La mujer indígena, número especial de *Mujer/Fempres*, Santiago, Chile.
- Valdés, Adriana (1990), "América Latina: Mujeres entre culturas" en *Revista cultural de crítica*, Nº 1, mayo 1990, Santiago, Chile.
- _____ (1991), *Mujeres, culturas, desarrollo (Perspectivas desde América Latina)*, CEPAL, Serie Mujer y Desarrollo Nº 5, Santiago, Chile.
- Vitale, Luis (1987), *La mitad invisible de la historia: El protagonismo social de la mujer latinoamericana*, Sudamericana/Planeta, Buenos Aires.